

„Szót érteni egymással”

Hermeneutika, tudományok, dialógus

SZERKESZTETTE:

FEHÉR M. ISTVÁN, LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN,
NYÍRÓ MIKLÓS, OLAY CSABA

L'Harmattan Kiadó – MTA-ELTE Hermeneutika Kuratócsoport
Budapest, 2013

A kötet az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Intézetének
MTA-ELTE Hermeneutika Kuratórságportájában,
az MTA Támogatott Kuratórhelyek Irodája támogatásával készült.

© L'Harmattan Kiadó, 2013
© Szerkesztők és szerzők, 2013
© MTA-ELTE Hermeneutika Kuratórság, 2013

A kiadást felajánlta Gyenes Ádám
A sorozat kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménytel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: (+36-1) 267-59-79
szerkesztoseg@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt
1085 Budapest, Horánszky u. 20.
Tel.: (+36-1) 445-2775
www.konyveslap.hu

ISBN 978-963-236-056-0
ISSN 1586-8761

Olvasószerkesztő: Tiszóczy Tamás
A borító Újváry Jenő, a tördelés Kállai Zsanett munkája,
a sokszorosítást a Robinco Kft. végezte. Felső vezető: Kecskeméthy Péter

• TARTALOM •

Szerkesztői előszó 7

I.

HERMENEUTIKA – SZÓT ÉRTÉS – NYELVISÉG

Fehér M. István: Szót érteni egymással.
Jegyzetek a Gadamer–Derrida-vitához 21
Bauer Lilla: Hermeneutikai jóindulat – dekonstrukív gyanú
– a jóindulat keltezte gyanú 64

Nyíró Miklós: Hermeneutika, szellemtudományok, dialógus.
Az Igazság és módszer tematikus hangszálai
Gadamer 1931-es habilitációs írása fényében 71
Bognár László: A légyarapodás metafizikája
az Igazság és módszerben – Közelítés I. 98
Kiss Andra-Laura: A közös nyelv keresése 117
Lengyel Zsuzsanna Mariann: A „fordítás” mint hermeneu-
tikai feladat – Gadamer és Heidegger 132
Kélemen János: „Szóbeli ért az ember 160

II.

KÖZELÍTÉSEK

– HERMENEUTIKAI FENOMENOLÓGIA

Varga Péter András: Hermeneutika és fenomenológia.
Gadamer késői közelítése Husserl fenomenológiájához
és hermeneutikai megfontolások Edmund Husserl feno-
menológiájában 175

Jani Anna: A vallási tapasztalat mint fenomenológiai tapasztalat.

Vallási élet és fenomenológiai módszer kapcsolata
a fiatal Heidegger gondolkodásában 205

Krémer Sándor: Egzisztenciális analitika és
fundamentális ontológia viszonya a *Lét és időben* 228

Schwendtner Tibor: Ismétlés és alapítás.

Heidegger jövőre irányuló történeti elmékedései 237

Csejtei Dezső: Fejezetek a táj hermeneutikájából: Simmel és
Heidegger 248

Ullmann Tamás: Nyelvi teremtés és ikonikus funkció.
Ricoeur a metaforáról 265

III.

HATÁRPOZÍCIÓK – A HERMENEUTIKA ÉS A TUDOMÁNYOK

Lőrincz Csongor: A „belső szó” adománya és tanúság között
(Gadamer nyelvelméletének nyomai) 285

Kulcsár-Szabó Zoltán: Szemérmes (ön)megértés:

Hans Robert Jauss 322

Olay Csaba: Taylor értelmezésfogalma 348

Szalai Erzsébet: Szociológia és hermeneutika.

A rendszerváltás értelmezései 364

Ignácz Lilla: Hermeneutika és jogtudomány

– a Gadamer–Betti-vita nézőpontjából 401

Verecs Illikó: A létjelenség és a nem-igaz kérdéskörrei

Hamvas Béla gondolkodásában 417

Gáspár Csaba László: Odalépni – szóba állni – szóban állni.

Beveretés a vallás antropológiai fogalmába 436

A szerzőkről 455

• SZERKESZTŐI ELŐSZÓ •

Jelen kötet anyaga annak a konferenciának az előadásai köré szerveződik, amely az MTA–ELTE Hermeneutika Kuratócsoport kezdeményezésére 2012 májusában „*Szót érteni egymással*” – *Hermeneutika, tudományok, interkulturális* címmel, Budapesten került megrendezésre. A Kuratócsoport megalakulása hosszabb előzményekre, e tárgykörben folytatott több évtizedes hazai kutatásokra tekinthet vissza. Elsődlegesen ahhoz a fordulathoz kapcsolódik, amely az európai filozófiában a múlt század utolsó negyedében ment végbe, s melynek eredményeként azóta nemzetközileg elfogadottá és szokásossá vált hermeneutikai filozófiáról, avagy filozófiai hermeneutikáról – mint egy új filozófiai irányzatról – beszélni.

Nem mintha valami gyökeresen újnak a színre lépésétől volna szó. Az európai filozófia két és fél évezredes története folyamán a hermeneutika mint az értelmezés elmélete valójában a hellenizmus-tól kezdve mindig lényeges szerepet játszott. Különböző okoknak: elsősorban korunk kulturális válságának, az európai kultúrhagyomány érték-, illetve a klasszikus szövegek értelmezésének következtében a XX. században az értelmezés problémái a filozófiai reflexió középpontjába kerültek. A hermeneutika – a szövegek értelmezésének s általában a megértésnek, az interpretációnak a tudománya – Martin Heideggernek és tanítványának, Hans-Georg Gadamernek köszönhetően a század második felére a filozófia egyik középponti ágává vált. A *filozófia hermeneutikai fordulata*, mely a múlt században ment végbe, nem csupán azt jelenti, hogy a filozófiai érdeklődés középpontjába a hermeneutikai hagyomány került – azok a szövegek, melyekben az értelmezés tana különböző korokban megfogalmazódott –, hanem azt is, hogy magának a megértésnek és az értelmezésnek a problémája filozófiai problémaként vetődik fel, miáltal a filozófia egyfajta hermeneutikai átalakuláson ment keresztül, hermeneutikai színezetet nyert. Az ily módon átalakuló filozófia megújítja viszonyát saját hagyományával, csakis, mint a többi diszciplínával. A hermeneutikai reflexió ma már a filozófia egyfajta közégvé,

A „FORDÍTÁS” MINT HERMENEUTIKAI FELADAT – GADAMER ÉS HEIDEGGER¹

Jelen tanulmányban Gadamer és Heidegger fordításgondolatának – a hermeneutika és a tudomány összefüggésében való – felvázolására, összehasonlítására szeretnék kísérletet tenni.² Noha nincs ezzel kapcsolatban kidolgozott elméletünk, műveikben számos reflexió, észrevétel, megjegyzés található, amelyekből a gadameri és heideggeri nézőpont alapvető rekonstruálható. Mindkét szerző esetében lényeges már az elején megjegyezni, hogy a fordítás nem önmagában válik fontosná – mint pl. a nyelvtudomány számára, ahol azt lexikológiai, grammatikai, lingvisztikai perspektívából veszik szemügyre –, hanem egy tágabb filozófiai kontextus részeként. A fordítás kérdésének ennyiben jól kirajzolódó helye van, mindkét gondolkodónál túlmutat önmagán, és arra a kérdéshorizontra visszakérdezve nyert értelmet, amelyben válaszként adódik: azaz koherensen illeszkedik egy hermeneutikai perspektíva horizonjába, amelynek középpontjában nyelviség és megértés egymással összefüggő problémája áll.

A fordításgondolat mind Gadamer, mind Heidegger esetében a nyelvszemléletükből, a nyelv átfogóbb kérdéséből bontakozik ki, amely az írás helyett elsősorban a beszélt nyelvre orientálódik. Írásomban azt a tézist szeretném igazolni, hogy Gadamer és Heidegger nyelvszemléletének ezen az útvonalon azért válik egyik döntő pontjává a fordítással kapcsolatos reflexió, mert mindketten egy egészen tág fordításfogalommal dolgoznak, amely nem korlátozódik az írásbeliségre, sőt egyáltalán nem az *íráshélység*, hanem az *interpretáció*

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kuratócsoport keretében az MTA TKI támogatásával készült. Köszönetemet fejezem ki Fehér M. Irvánnak a tanulmány végző kidolgozásához nyújtott értékes megjegyzésért.

² Tanulmányom a konferencia címadó idézetéhez kapcsolódva elsősothan arra kérdez rá, hogy hermeneutikai határhelyezésekben miként lehetséges az egymással való szó érte, ezért Gadamer gondolatvilága mindvégig hangsúlyosabban lesz jelen, mint Heideggeré. Heidegger fordításgondolata nem önmagában, hanem a gadameri gondolatvilágból kiindulva válik számomra lényeges kérdéssé, ezért Gadamer elsőbbsége teszi indokolttá azt is, hogy a két gondolkodó tárgyalására nem időrendi sorrendben kerül sor.

vezérfonalán értelmeződik, és mindkét gondolkodónál e kiindulópont felől válik a hermeneutikai folyamat részévé. E fordításhelyzetben a hermeneutika centruma a nyelvi határok kérdése, amely ott kerül tematikusan előtérbe, ahol nem a megértés általános eseteiről van szó, hanem arról, hogy miként működik a megértés határcsereiben.

Már a bevezetőben szót kell ejtenünk azonban arról, hogy Gadamer és Heidegger esetében hasonló nyelvszemléletük ellenére lényegét tekintve két eltérő nézőpont rajzolódik ki. A különbség – véleményem szerint – mindennekelőtt abban áll, hogy Gadamernél a fordítás a dialógus határhelyzeteként jelentkezik, és középpontjában a „*Verständigung*”, a „*Miteinander-Sich-Verstehen*” gondolata áll, amely – magyar fordításban visszaadva – az egymással való szót értést, a kölcsönös megértést, a megértetést célozza.³ Ezzel szemben Heidegger írásai a fordítói tevékenységet mint világban-való-létünk lehetőségét írta a fordítói tevékenységet mint világban-való-létünk lehetőségét módját a gondolkodással (*Denken*) és önmagával (*Basinnung*) való összerendezésében mutatják be. E két eltérő irány alapvetően részben tudománykritikához vezetnek, részben jelzik, hogy a hermeneutika és a tudományok között milyen strukturális összefüggések jöhetnek szóba, tehát belülről kapcsolódó(hat)nak-e egymáshoz.

1. A RETORIKAI FORDÍTÁSGONDOLAT ÉS TUDOMÁNYKRITIKA GADAMER ÉS HEIDEGGER NYELVSZEMLÉLETÉBEN

Azt láthatjuk, hogy Gadamer és Heidegger gondolkodásában filozófiai szempontból a fordítás mozzanatának előtérbe kerülése lényegi összefüggésben áll a nyelv retorikai jellegének pozitív megítélésével és rehabilitációjával. Interpretációjukban kétféle retorikai tradíció körvonalazódik (a platonikus *veritas* arisztotelészi és középkeleti keresztény), amelyek egymástól eltérő fordításgondolata egyúttal hermeneutikailag fontos szerepet játszik a modern tudomány határainak felmutatásában és egy új tudománykép felvázolásában, amely újfajta kapcsolatot feltételez a nyelvvel. Ennek kiindulópontja, hogy Heidegger a nyelv (*logosz*) észként, rációként (*Vernunft, ratio, Urteil, Begriffsstb.*) való későbbi fordítását visszavezeti az arisztotelészi alap-

³ Lásd pl. a következő konkrét szöveghelyeket: Gadamer: „Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990), in GW 8, 346; „Hermeneutik auf der Spur” (1994), in GW 10, 148; GW 1, 183, sk. 297, 309; „Text und Interpretation”, in GW 2, 337; „Klassische und philosophische Hermeneutik” (1968), in GW 2, 116.

jelentésre, amelyben a nyelv még nem logikai struktúráként, hanem a világhoz való viszonyulásunk módjaként jelenik meg. A logikának a retorikára való visszavezetése alapvetően azt fejezi ki, hogy: az embernek a nyelvén keresztüli van világa. E belátást gondolja tovább Heidegger a *Letzt und Anfang* 7. b és 34. §-ában, ahol a nyelv – számára – lényegileg a beszéd (*Sprechen, Rede*). Gadamer pedig a heideggeri mozzanathoz kapcsolódva a beszélgetésből, a „*Gespräch*”-ból kiindulva határozza meg a nyelv lényegét, amelyben felerősödik az etikai-dialogikus jelleg.⁴ A logikát a retorikába ágyazó hermeneutikai nyelv-szemlélet, amely a (hétköznapi) beszélt nyelvre orientálódik, azt jelzi, hogy Gadamer és Heidegger is nagyra értékeli a nyelvi dimenziót, azonban az európai gondolkodás nyelvi tradíciójához kezdetről fogva kritikusan viszonyulnak.

Nézetük szerint az európai gondolkodásban egy meghatározott nyelv szemlélet vált uralkodóvá, amely döntő a fordításról alkotott elképzelésekre nézve is. A retorika újkori hanyatlásával párhuzamosan megjelenik egy új tudományeszmé, amely saját közegének már a matematikát és a logikát / a logikait tekint, nem a nyelvi kommunikációt és a dialógust. A nyelvet semleges médiumként értelmezik, amely nem vesz részt a megismerésben: a szó nem egyéb, mint puszta jel (vagy szimbólum).⁵ Ezzel szemben előtérbe kerül egy tökéletes jelrendszer (*characteristica universalis*) megalkotására vonatkozó igény, melyben a nyelv „meghaladását” a (tapasztalat nélkül is biztos számítás lehetővé tévő) kombinatorika biztosítaná. Gadameri nézőpontról a modern természettudomány születése összefüggésben áll az a nyelv szemlélettel, amely szerint a világ leképezhető logikai módon, tehát a nyelv alárendelt a logikának, ún. lényegségmákká képez le.⁶ Ez lehetővé teszi, hogy a tudást apodiktikusan fogják fel, olyan valamiként, ami a történeti hagyományról és a közösségi beágyazottságtól független gondolkodásban születik, nem pedig a kölcsönös

megértésben, a dialogikus eszmecserében, ezért csekély figyelem irányul magára a nyelvre. A klasszikus fordításfogalom megfelel az így létrejövő instrumentális nyelv szemléletnek, amelynek betetőzéséért az újkorban az egység nyelvét a matematika váltja. A beszélő perspektívájával tehát egyenesen szemben áll a tudomány álláspontja. E nyelv szemlélet, amely szerint a természetszerű nyelv akadály a értelmes pontos kifejezésnek, önmagát a mindennapi nyelv kritikájaként értelmezte. Vele szemben a többértelműség, a soknyelvűség kiküszöbölése által törekszik megiszítani a bizonytalanságoktól és tévedésektől tudásunkat, hogy hűen, „szószertint” (*sensus literalis*) fordításban tükrözze a valóságot. E megközelítésben a beszéddel kapcsolatos jelenségek, a retorika leértékelése összefüggésben áll az azzal, hogy a szófarszték tevékenységével hozzák kapcsolatba, olyan kétes vállalkozásnak tekintik, amely a beszéd bukásformájához, ravasz stratégiák alkalmazásához kapcsolódik. Ennek köszönhető, hogy a retorika tárgya: a valószínű (*doxa*) egyenesen a hamis színvonaljává válik.⁷

Gadamer ezt a felfogást egészen Platon *Kritikosz* című dialógusáig vezeti vissza,⁸ ahol Platon a szófarszták elméletekkel (a konvencionális lista és hasonlóságelmélettel) való küzdelmében, amelyeket visszaélnek a szavak erejével, arra törekszik, hogy leválassa a szavakat a dolgokról, a nyelvet a valóságról. Ezt azonban – írja Gadamer – még „nem úgy kell érteni, mintha valóban lenne szavak nélküli megismerés, hanem csak azt jelenti, hogy nem a szó nyújtja meg az utat az igazság felé, hanem fordítva: a szó »adekvatóságát« csak a dolgok ismeretében lehet megérteni”.⁹ Nyelv és megértés elktionitülése gondolata, amely ezt követően urálja az egész európai hagyományt, azonban már nem eredeti platonai gondolat.¹⁰ Betetőződését az újkori instrumentális felfogás (többek között a jelelméletek, a strukturális szemiotikai megközelítés) jelenti, ahol a nyelv csupán a gondolkodás eszköze, jelrendszere, formája, amely a gondolkodáshoz képest másodrendű, pusztán a gondolatok megjelenítésére szolgál, amelyek a nyelv-

⁴ Vö. Heidegger: GA 38, 24.; Gadamer: IM², 419., IM, 264.

⁵ A jel tiszta uralkodása, valamint úgy uralkodni, hogy nem részesül annak a létben, amit bemutat. Vö. Gadamer: IM², 461. sk.; IM, 291. A szimbólum ezzel szemben tiszta képviselet, úgy képvisel valamit, hogy megjeleníti, de nem gratapirja a szimbolizált létet, csupán helyettesíti azt. Lásd Gadamer: IM², 104. sk.; IM, 71. skt.

⁶ „A tudományos megismerés eszménye, amit a modern tudomány követ, a természet matematikai vizálatának – elsősorban Galileiétől kidolgozott – modelljéből alakult ki. [...] Ezzel a természetszerű elvezetés magától értetődő elsőbbségét.” (Gadamer: „Text und Interpretation”, in GW 2, 337.; vö. IM², 498, 501. sk., 564.; „Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt” (1990), in GW 8, 340. sk.)

⁷ Vö. Fehér M. István: „Filozófia, retorika, hermeneutika”, *Világosság* 2003/11–12, 20, 24.

⁸ Vö. Gadamer: IM², 50.; lásd még a „Nyelv és logosz” c. fejezetet: 449. skt.

⁹ Gadamer: IM² 451., IM 285. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁰ Fehér M. István hívja fel a figyelmet arra, hogy „a nyugati metafizika látásmódjának (a platonizmusnak) a kialakulását Gadamer itt határozott negatív hangsúllyal Platon művéhez kapcsolja, ugyanakkor Gadamer szerint „a nyelv instrumentális-nominalista irányba való fejlődésért [...] a jelentés platonizmusának kialakulását [...] a szófarszták nyelvvel való visszaélése felelős”. (Fehér M. István: „Szóbeliség, írásbeliség, hermeneutika”, *Pro Philosophia Füzetek* 2005, 41. sz. 3–56., itt 33. skt.)

től függetlenül is léteznek. E megközelítés lényege már megfogalmazható úgy, hogy nem a nyelven múlik az igazsághoz való hozzáférés, hiszen szavak, nyelvi jelek nélkül is lehet gondolkodni. Amennyiben a nyelvet a tudás leképezéseként fogják fel, alapvetően nem járul hozzá annak megszerzéséhez.

Ezt a Platónnal kezdődő folyamatot Gadamer egyfelől bukástörténekként írja le, amelyet a nyelvfelértés jellemez. E nyelvszemlélettel szemben Gadamer fenntartása abból ered, hogy az instrumentális tudományeszmény szellemében a nyelvet nem a saját közegének tekintik, hanem pusztán megfigyelhető, leírható tárgyként gondolja el. A nyelv elvártyiasítása alapvetően abban nyilvánul meg, hogy feledésbe merül a beszélő pozíciója. Beszélni annyi, mint megjelteni azt, amiről szó van. Heideggerhez kapcsolódva Gadamer utal arra, hogy a görögöknek még nem volt szavuk a nyelvre.¹¹ Ezzel szemben a nyelv tematizálását a nyelvfelértés teszi lehetővé, az, hogy olyan távolságra tesszünk szert vele szemben, ami megváltoztatja a hozzá való eredeti és normális viszonyunkat. „A nyelvész – írja Gadamer – nem kíván részt kérni a szövegben szóba kerülő dolog megértésében, hanem a nyelv mint olyan funkcionálását akarja megvilágítani, bármit is mondjon a szöveg.”¹² Másfelől e nyelvfelértés Gadamer számára pozitívum, mivel a nyelv bukása nélkül nem lehetséges a nyelvfogalom kialakulása, a nyelv valójában akkor kerül a reflexió közébe, amikor már nem vagyunk azonosak vele. Éppen ez az egyébként problematikus fejlődési tendencia tette lehetővé, hogy a nyelv önálló jelentőségre tegyen szert. E nélkül például nem beszélhetnénk a filozófiában nyelvi fordulatról (*linguistic turn*) (amely a 20. században Frege és mások munkásságának köszönhetően ment végbe).¹³

E nyelvszemlélet alól Gadamer szerint kivétel képez a középkori keresztény inkarnációgondolat, amely nem jelként, eszközszertűen

¹¹ Gadamer: IM², 448. IM, 283.; „Vom Anfang des Denkens”, in GW 3, 392.

¹² Gadamer: „Text und Interpretation”, in GW 2, 341.

¹³ „A klasszikus görögségtől, melynek számára a nyelv még egyáltalán nem tudatosodott, a nyelv újkori instrumentális elértékelítéséig vezet az út, s egyáltalán csak ez a nyelvi viszonyulás megváltoztatását is magában foglaló tudatosulási folyamat tette lehetővé, hogy a nyelvet mint olyat, tehát formája szerint, minden tartalomtól elválasztva, önállóan tekintsék.” (Gadamer: IM², 448. IM, 283.) Bár a *linguistic turn* nyelvfilozófiai kardinálpontja Gadamer fejtegetésében még mindig a nyelvfelértés vonalába tartozik, sőt annak végcélmánya, annak Wiggerstein késői filozófiájában való módosulását, amely lényegi párhuzamokat mutat a hermeneutika nézőponttal, már pozitív értelemben ismerte el.

gondolja el a nyelvet. Ennek előzményeként értelmezhető, hogy a nyelv univerzalizálásának gondolatát Aristotelész nem a logikával, hanem a retorikával kapcsolja össze. A nyelv retorikai jellege e fel fogásban nem kétes vállalkozás, amely a beszéd bukásformáihoz kapcsolódik, hanem a megszólalás képessége, amely minden (szóbeli és írásbeli) nyelvi tevékenységben benne van. Gadamer fő művének „Nyelv és verbum” c. fejezetében az a gondolat válik lényegessé, hogy Aquinói Tamás és Ágoston filozófiájában nyelv és inkarnáció kölcsönösen megvilágítják egymást. Elsősorban Ágostonnak a *De trinitate* (A Szentháromságról) 15. könyvében kifejtett szentháromságágitáértelmezéséből vezeti le, hogy a nyelv nem választható el a gondolkodástól, és a gondolkodás sem függetleníthető a nyelvtől. Az ágostoni inkarnációban a logosz mint isteni megtestesülés nem a lélek alászállása, nem hanyatlást jelent, hanem kiteljesedést. Fordítva, az isteni logosz kiáramlása (*emanáció*) sem kiüresedéshez, hanem létegyarapodáshoz vezet. Ez azért válik Gadamer számára modell értékűvé, mert ennek keretében először válik elgondolhatóvá, hogy a szó nem a megismerés befejezése után születik, hanem ő maga a megismerés folyamata (ebben áll a nyelviség pusztá formán túlmutató, tartalmi vonatkozása). A nyelv csak a fogalomalkotás folyamatában (eseményszertűségében) létezik. Gondolkodás és nyelv egysege úgy is leírható, hogy nyelvvél bírnai annyi, mint világgal rendelkezni.

Másként fogalmazva, a középkori teológia e retorikai hagyományára már arra helyezi a hangsúlyt, hogy a természetes nyelvben nem annyira a fogalomnak alá- és fölérendeltségének logikai rendje érvényesül, mint inkább a nyelv élő metaforikája. Ágoston hermeneutikai műve, a *De doctrina christiana* (A keresztény tanításról) a fordítást ebben a tágabb értelemben gondolja el, amikor felhívja a figyelmet arra, hogy a Szentírás homályos részeit nem lehet a *sensus literalis* értelmében, szó szerinti fordításban visszaadni, hanem metaforikusan (az értelelem átvitelével) kell érthetővé tenni. A metafora mint retorikai alakzat által a fordítás fogalma átalakul, az érteleme kibővül: Ágoston a fordítást nem egy matematikai leképezés mintájára gondolja el, hanem a *nyelvi átvittel* felel, ami annyi, mint távolságot áthidalni, átépíteni, az értelemet átvinni, amely nemcsak különböző nyelvek között lehetséges, hanem jelen van egy adott nyelven belül is, mindenütt, ahol megértésre van szükség, például valami megértésében, a másként mondásban, átfogalmazásban, szinonimákkal való kifejezésben. Az absztrakciós fogalomalkotással szemben a

nyelvi *áttétel* előtérbe kerülése azt fejezi ki, hogy a szószemintiség jelentésveszteséggel, jelentéskiüresedéssel járna, ezzel szemben a metaforikus a kimondhatóság pluralitását jelenti, vagyis a létegyarapodás módjaként, az értelem gazdagodásaként fogható fel. Ám nem csak a latin *translatio, translatio* fejezi ki ezt a gondolati irányt, az ennek megfelelő görög kifejezés: a *μεταφορά* is utal arra, hogy az antik retorika már tudott a fordítás és metafora (átvitt értelem) között fennálló lényegi kapcsolatról.

Heidegger és Gadamer számára mindenképp ebben a kontextusban, a retorikai hagyomány felől kerülnek előtérbe a „fordítás”-ra vonatkozó gondolatok, és válik a fordítás a hermeneutikai folyamat részévé. Azonban bírálják, hogy a retorika fordításfelfogása a metaforát retorikai alaktanként állítja előtérbe. E felfogásban Heidegger *Az alap téttele* 6. előadásában retorika és logika végetes szembeállítását látja, amely platonikusan érzékire (szó szerint) és érzékfeletire (metaforikusra) szeli ketté a világot, ezért mondja, hogy „metaforikus csak a metafizikán belül létezik”.¹⁴ Ugyanakkor ő maga is él olyan metaforának tűnő megfogalmazásokkal, hogy „a nyelv a lét háza”, vagy „az ember a lét páztorja”.¹⁵ Ricoeur vonatkozó bírálata szerint ezért „annak, hogy Heidegger maga is állandóan használja a metaforát, végül is nagyobb a jelentősége annál, mint amit a metafora ellenében történetesen mond”.¹⁶ Gadamer felől azonban láthatóvá válik, hogy a heideggeri nézőpont (Ricoeur által elgondolt) elhanyagolhatóság csupán látszólagos. Elsősorban Gadamer fő művének képről szóló fejtegetései, illetve a nyelvről és fogalomalkotásról kifejtett nézetei támasztják alá annak jelentőségét, hogy létezik *a nyelv alapvető metaforikája* – amellyel Heidegger is él –, de ez nem azonos *a metaforikussal vagy a metaforával mint retorikai alaktannal*, amit Heidegger a metafizikai nyelv sajátjának tekint.

Amikor Gadamer a nyelv alapvető metaforikájáról beszél, vagy azt mondja, hogy olvasni amilyen, mint fordítani, akkor közelebbről arra gondol, hogy a valósághoz mindig értelmezői műveléssel férünk csak hozzá. *Sensus literalis* és metafora megkülönböztetése azonban ellenmond annak, hogy a dolgok mindig valamilyen értelmezetségben jutnak el hozzánk. A heideggeri hermeneutikában hasonlóképp

pen az adottság azt jelenti, hogy valami *előzetesen* adott (*Vorgegeben*), illetve valaminek adott (*als etwas gegeben*). Nem létezik végleges, meghaladhatatlan értelemdadás- vagy adódás, mivel a tiszta adottságon már mindig is túl vagyunk. Minden megértés az adotton való túllépést jelent, függetlenül attól, hogy megértésünk transzcendenciális (az a priori lehetőséglehetételekre irányul), vagy az átágos mindennapiságban mozog. Az adotton való túllépés mozzanata Heideggernél azonban nem egy transzcendencia irányába mutat, hanem azt fejezi ki, hogy a „valósághoz” nincs közvetlen hozzáféréstünk, mivel a dolgokkal soha nem a maguk objektív pórságában találkozunk, hanem mindig valamineként (*etwas als etwas*) értjük meg őket. Az elemi tapasztalat sem pusztán látás, hanem eredendően magában hordozza az értelmezés struktúráját. A fordításgondolat ebben a tekintetben összekapcsolódik a tiszta adódás lehetőségének bírálataival.

Gadamer szerint a metafora és szószemintiség gondolata már egy olyan logikai nyelvsemlélet sajátja, amely egyszerre alakította ki és értelmezte le a retorikai alaktankokat, ezért valódi célja a retorika hátrébe szorítása. Mint írja, „csak a logika felé tájékozódó grammatika különbözteti meg a szó *igazi* jelentését az *áttett* jelentésről. Ami eredetileg a nyelvi élet alapját képezi [...] azt most mint metaforát a perifériára szorítják és retorikai alaktanná instrumentalizálják”.¹⁷ A nyelv alapvető metaforikája ellenben nem egy dualista metafizikai látásmód része, hanem a természetes fogalomalkotás folyamatát írja le, azt fejezi ki, hogy „a nyelv jelentéscéllete a fogalomalkotás állandó folyamata révén fejleszti tovább önmagát”.¹⁸ Ez azt a folyamatot mutatja be, hogy a szavak használatakor nem az általános alá foglalt esetként fogjuk fel azt, amit megnevezünk, hanem kifejezéseként viszünk át más dolgokra, a magunk bővülő tapasztalatát követjük, mely hasonlóságokat vesz észre. Gadamer szerint „az általános fogalmat [...] magát is gazdagítja a mindenkor dologszemlélet”, sőt egyenesen úgy fogalmaz, hogy a „tapasztalat különössége ilyen átvitelben jut kifejezésre, és semmiképp sem absztrakciós fogalomalkotás ter- méké”.¹⁹ A gadameri hermeneutika ezen a ponton újrafogalmazza és más szintre helyezi metafora (az értelem átvitele) és fordítás reto- rikai gondolatának összefüggését.

¹⁴ Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Stuttgart: Neske, 1957, 89.

¹⁵ Heidegger: GA 9, 313, 333, továbbá 331.

¹⁶ Ricoeur: „Metafora és filozófiai diskurzus” (ford. Jancsy Éva, átdolg. Földes Györgyi), in: *úó: Az élő metafora*, Budapest: Osiris, 2006, 415.

¹⁷ Gadamer: IM², 479, vö. IM, 301.

¹⁸ Gadamer: IM², 475, vö. IM, 299.

¹⁹ Gadamer: IM², 475, vö. IM, 299.

II. A FORDÍTÁS MINT SZÓT ÉRTÉS (*VERSTÄNDIGUNG*)
 GADAMERNÉL A DIALÓGUS HATÁRHELYEZTEIBEN

A fordításgondolat az *Igazság és módszer* összefüggésében a harmadik, befejező rész nyelvelmezésében körvonalazódik, amelyet Gadamer későbbi írásai még tovább pontosítanak. Gadamer számára meghatározó, hogy Platon *Ion* c. dialógusában a hermeneutika (a görög *hermeneuein* ige, *hermeneia* főnév) egyik alapjelentése – (1) valami nek a kimondása (enunciáció) és (2) értelmezése, magyarázata (exegézis) mellett – (3) a fordítás,²⁰ és e megközelítésben a filozófia egyfajta tolmácsoló beszéd, közvetítő, mediális szerepet tölt be isteni és emberi, valamint kultúrák és különböző diskurzusok között, de sohasem kinyilatkoztatás, mindig válasz. A fordításgondolat tehát ott kerül tematikusan előtérbe, ahol nem a megértés általános eseteiről van szó, hanem arról, miként működik a megértés határesetekben, amikor az ember szembealálja magát a nyelvi határok kérdésével.

Ez az összefüggés az *Igazság és módszer* harmadik részének nyelvelmezésében ott jelenik meg, ahol Gadamer a nyelvet a dialógus felől közelíti meg. A beszéd (*Sprechen, Rede*) heideggeri egzisztenciálóját továbbgondolva a beszélgetésből, a „*Gespräch*”-ből kiindulva határozza meg a nyelv lényegét. E dialógikus jelleg abban a gadameri gondolatban válik hangsúlyossá, amely szerint a megértés, a „*Verstehen*”, nem monologikus jellegű tevékenység, hanem mindenkori „*Verständigung*”, „*miteinander-sich-Verstehen*”, „*wechselseitiges Sich-verstehen*”: „szót értes”, „megértetés”, „kölcsonös megértés”. A nyelv nem kijelentésekben, hanem beszélgetéseként megy végbe. A hermeneutikai megértés nem pusztán reflexió valamely tárgyról, hanem egyetemes szembesülés, találkozás és együttlét a másikkal (vagy éppen az idegennel). Mint Gadamer írja, „a nyelv [...] csak a beszélgetés együttlétében adódik”.²¹ Ebben a tekintetben Platon dialógusai közül az előtérbe, amelyben a beszélgetésben végbemenő megértésnek kérdés-válasz struktúrája van. Gadamer számára ez abból a szempontból is fontos, hogy e dialógikus fellegős felől felárul, hogy a tudás párbeszéd eredményeként születik, és nem tüközéseként, a

valóság leképezéseként gondolható el. A tudomány „kelekezésének dialógikus jellege” van, ám „a történelmi fejlődés vonalán a platonai dialéktikától mégiscsak egyenesen az arisztotelészi apodeiktikához vezet[et]”.²²

E kettősséget Gadamer úgy határozza meg, hogy a természetudomány az arisztotelészi apodeiktikához kapcsolódva kísérleni, matematikai-szimbolikus kunatásként definiálja önmagát, melynek feladata a rejtett igazságok napvilágra hozása, feltárása, s ennnyben a természetudomány az egyzólamúság, a monológ intézménye. Ezekről azonban újra és újra megkülönbözteti a humaniorát mint a társadalomról és az emberről szóló tudományokat, amelyek közege nem a matematika, hanem a nyelvi kommunikáció és dialógus, ahol csupán részüthetünk az igazságban.²³ Ezt úgy is kifejezzük, hogy Gadamer-nél az applikatív megértés, a saját nyelvre való lefordítás jelent annak hermeneutikai leírását, hogy a tudást nem tudjuk birukunkba venni, csupán részt vehetünk benne. Megjegyzendő, hogy e különböztetéssel Gadamer nem a tudomány ellen érvel, hanem közvetlen próbál filozófia és tudomány között.²⁴ A „fordítás” szituációjának a tudományok számára abban az értelemben lehet jelentősége, ha a tudományt egyfajta párbeszédnek, közösségi tevékenységnek tekintjük.²⁵ Ha feltevelzzük, hogy a tudós és kunató alkothat egyedül, magányosan, mégis közösségi tevékenységet végez, annnyben munkája a másokkal való együttműködésre szorul. Amennyiben a tudás létrehozása önmagában még nem tudomány, hanem tapasztalatszerzés (Arisztotelész),²⁶ végső soron nem létezik privát, egyetemes tudomány. A tudomány műveléséhez a valóságban hozzátartozik, hogy az ember kész (és képes)²⁷ a tudása megosztására, közölhetővé tételére, továbbá tudását hajlandó alávetni a mindenkori tudományos közösség kritériumainak, megmérettetésének és értékelésének. Ebben a tekintetben teljesen mindegy, hogy a tud-

²² Gadamer: „Platos dialektische Ethik”, in GW 5, 15.; lásd még IM², 405.

²³ Vö. Gadamer: IM², 370, 385.

²⁴ „Amint a hermeneutika érvényre jutnar [...] olyasmi, ami a legszigorúbb tudományos éhosszal sem áll szemnyen ellenében.” (Gadamer: IM², 589)

²⁵ Lásd erről bővebben: Fehér M.: Isván: „Szó és jel. A strukturalizma-szemiotikai nyelvfellegős hermeneutikai nézőpontból”, in Fehér M.: Isván – Kulcsár-Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, tradícióelmélet*, Budapest: Osiris, 2004, 11. sk

²⁶ Lásd Gadamer: IM², 389–392.

²⁷ Készség és képesség ebben az értelemben nem egyoldalú ok-okozati összefüggés, hanem egymást feltételező kölcsönösség, amelyre bővebben itt nem térhetek ki.

²⁰ Vö. Gadamer: „Hermeneutika”, in Bacsó Béla (vál.): *Filozófiai hermeneutika*, Budapest: Filozófiaakadémia Továbbképző és Információs Központja, 1990, 11–28, itt: 11.

²¹ Gadamer: „Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache”, in GW 8, 404.; lásd még IM², 293. sk, IM, 310.

mányt a kulni felfogás értelmében egymást követő paradigmákként, forradalmi(ként) jellemzett) tudományos diskurzusként, vagy egy kumulatív felfogás (a klasszikus pozitívizmus) értelmében a normál tudomány diskurzusaként fogjuk fel, a párbeszéd, a dialógus egyetemességétől egyik esetben sem tudunk elvonakoztatni. E dialógikus megértésnek Gadamernél – a beszélgetés mintája mellett – a fordítás is teljes értékű példája.

Ez azt jelenti, hogy a hermeneutikai szinációban mindig benne rejlik a vita etikája.²⁸ Vita alatt természetesen soha sem ellenségeskedést vagy vitakozást értek, hanem a dolgok megvitatását. Ebben az értelemben a megértés során a vitától, a gyanútól nem lehet (és nem is kell) menekülni, a gondolkodás maga szorult rá erre, amennyiben a megértés nem csupán önmagát, a másikat is tapasztalja.²⁹ A fordításgondolat éppen azt kérdőjelezi meg, hogy a hermeneutikai dialógus szükségképpen a normál diskurzus, a rutinszerű megértés mintájára kell elképzelnünk. Bár az idegen nyelvek és kultúrák megértése Gadamernél szélsőséges esete a hermeneutikai dialógusnak, mégis jól szemlélteti, hogy hermeneutikai párbeszédre pontosan akkor van szükség, amikor a résztvevők között nincs egyetértés és konszenzus, hanem nézőpontbeli különbségek is mutatkoznak. A dialógus lényege ennek megfelelően nem a meggyőzés, az asszimiláció vagy bekebelezés, hanem a saját álláspont fogalmi tisztázása a másik fél számára, azaz a tárgy különböző oldalakról való szemügyre vétele, amelyben mindkét fél egy perspektívazagadagoláson mehet keresztül. Gadamer számára a párbeszéd nem a vita korlátozásából születt, épp ellenke-

²⁸ A vita etikája kifejezés természetesen nem az etika diszciplínájára vagy Gadamer etikai gondolataira utal, hanem arra, hogy a gadameri nézőpont felől az etikai dimenzióval egyetlen vitaszituációban sem tudunk eltekinteni. Gadamer ezt úgy írja le, hogy a „beszélgetés folytatásához arra van szükség, hogy a másikat ne legyőzni akarjunk érveinkkel, hanem ellenkezőleg: a másik véleményét tárgyi súlyát valóban vegyük fontolóra. A beszélgetés művésze ezért a próbára tétel művésze [*Kunst des Experiments*]”. (Gadamer: GW 1, 373. = IM², 407. skt.)

²⁹ Ezt Gadamer következő gondolatai is alátámasztják: „A nyelvi eszmecsere azt, amiről folyik, úgy állítja az eszmét cserélők közé, mint valami *peritaphont* [*wie einen Streitgegenstand*], amely oda van téve közre, a felek közé”. (Gadamer: GW 1, 450. = IM², 493.; látnak – L. Zs.) „[...] az a terület, amelyen a hermeneutika osztozik a reitorikával, a meggyőző (s nem logikailag kényszerítő) érvek területe. [...] Feladatát éppen ott nem tölti be, ahol a »vaslogika« uralkodik, melynek vita nélkül alá kell vetni magunkat.” (Gadamer: IM², 607.) „[...] Verständigung schließt durchaus nicht Übereinstimmung ein. Im Gegenteil, wo Übereinstimmung besteht, bedarf es keiner Verständigung. Verständigung wird immer über etwas Bestimmtes gesucht oder erreicht, worüber keine volle Übereinstimmung besteht.” (Gadamer: „Hermeneutik auf der Spur” (1994), in GW 10, 148.) Lásd még IM², 302. skt.

zőleg, a másikkal, az ismeretlennel és az idegennel való találkozásból, ezért egymást megértetni, azaz szót érteni, nem feltétlenül jelent egyetértést.³⁰ A gadameri fordításgondolat annak jelzése, hogy a hermeneutika elfogadja, sőt ösztönzi a különbségeket, mivel a párbeszéd fenntartásában érdekel.

Természetesen a gadameri értelemben vett hermeneutika lényegéhez tartozik, hogy nem erisztika, nem vívás, nem a gyanakvás és vitakozás gyakorlata, amely megkérdőjelezi a másikat, hanem – Fehér M. István szavaival – ún. „hermeneutikai »hajlékonyság«, vagy »hermeneutikai virtuozitás« képessége,³¹ ill. Schelling és Gadamer kifejezésével élve „fogadókészség” (*Empfänglichkeit*), fogékonyság képessége,³² amely a gyanút alatt is képes mérlegelni a másik igazságát, megerősíteni annak gyenge pontjait. Ez hozzájárult ahhoz, hogy a hermeneutika centrális fogalmát, a megértést Gadamer elsősorban a jóindulat és szolidaritás irányában helyezze ki.³³ Fontos látni, hogy dialógus ebben a megközelítésben nem csupán ott jön létre, ahol nem létezik vita, hanem mindenütt, ahol nem a hatalomról, hanem a megértésről szól a vita. Hogy ilyesmi létrejön-e, az azonban több tényező függvénye. A gadameri nézőpont – melynek előzménye már Kant fő művének „A tiszta ész antitetikája” című részében is megtalálható³⁴ – e tekintetben azt jelzi, hogy valamely igazságnak nem

³⁰ Ezt az is alátámasztja, hogy Gadamer szerint „a kölcsönös megértésben [*Verständigung*] sohasem kerül sor arra, hogy a különböző azonosságok cserélődjenek. Amikor úgy fogalmazunk, hogy valaminek meggyőzésünk [*man versucht sich über etwas*], akkor ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy az egyik a másikkal meggyőződéseit tekintetben azonosít [*überzeugungsgleichheit*] válik.” (Gadamer: „Zwischen Phänomenologie und Dialektik”, in GW 2, 16.) „Még mielőtt ellenkezik a másik, aktív szemben állunk, már a pusztán jelenléte segít, hogy saját elfogultságunk, korlátozottságunk felháruljon és feloldódjon. Ami itt számunkra dialógikus tapasztalattá válik, nem korlátozódik az érvek és ellenérvek szférájára, amelyek cseréjében és egyezségben látszólag kimertül minden vita értelme. Sokkal inkább: miként az említett tapasztalatok mutatják, még valami egyéb is van itt, a más-let-lehetősége úgyszólván, amely túl van minden közönségre kényszerítő egyezsén.” (Gadamer: „Text und Interpretation”, in GW 2, 335. skt.)

³¹ Fehér M. István: „A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdésére”, in Jani Anna – Lengyel Zsuzsanna Mariann (szerk.): *A másik igazsága. Únypár körte Fehér M. István tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan, 2012, 295.

³² Gadamer: GW 1, 273. (= IM¹, 193.). „[...] a hermeneutikailag iskolázott tudamnak foglalkozniuk kell lennie a szöveg masszája iránt.” Továbbá lásd még Schelling, F. W. J.: „Erste Vorlesung in Berlin, 15. November 1841”, in: *Schellings sämtliche Werke*. Szent. Schelling, K. F. A. XIV. köt., 367.

³³ A szolidaritás szerepéről lásd Gadamer: GW 1, 30, 38. skt. (= IM² 55. skt., 64. skt.; IM¹, 41. skt., 46.); a jóindulatról: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, in Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984, 59–61.

³⁴ Kant egyfeljára „dialektikai tévedésere” ír le, s ezen a ponton Fehér M. István konferencia-előadásához szeretnék kapcsolódni. Lásd I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Jatus,

csupán a tartalmi oldala lényeges, hanem a róla szóló diskurzusmód is, egy olyan kuratás lehetőségei és határai, amelyben minden az igazsághoz való viszonyunkon múlik. Bár Gadamer bíráló (Derrida, Habermas) a másikat asszimiláló törekvés veszélyére figyelmeztetnek, valójában Gadamer nem annyira a tartalmi egyetértést ósztönzi, mint inkább a megértés háttérben álló dialógusmóda irányítja a figyelmet, olyan helyzetet vázol fel, amelyben a retorikai stratégia, a hozzáállás már eleve eldönti, hogy a másik igazságának tekintetében az emberi megértés mire képes.

Ezen a ponton nem lényegtelen Thomas Kuhna utalni, aki maga is a hermeneutikát hívta segítségül, amikor összemérhetetlen gondolatrendszerek között a megértés lehetőségére kérdezett rá, mivel e tematika megvilágításánál a tudományörténeti hermeneutikában is *jelen van a jóindulat gadameri elve*, ami Kuhn számára annyit jelent, hogy a sajáttól eltérő paradigmának racionalitását is feltételezzük, s ehként erőfeszítéseinket elsősorban itt is a megértésre, az értelem feltárására irányítjuk. Kuhn felől azt mondhatjuk, hogy a filozófiai nézőpontok különbsége abból adódik, hogy az egymással viázó felek különböző paradigmáknak képviselői. Összemérhetetlen gondolatrendszerek között, nézet- és érdektkülönbségek esetén nem valószínű, hogy egyetértés létrejöhet, de a szót értes értelemben vett megértés ilyen esetekben is lehetséges. A vita itt értelemszerűen nem a nézőpontok azonosságának megteremtését, hanem elsősorban a pábpontok dialógus fenntartását célozza. Már az is fontos eredmény, ha a felek tisztázzák egymás számára, hogy melyek a vitás pontok. Mivel a paradigmája védelmében a vitában részvevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik,³⁵ tehát előfeltételezi önmagát, a felek az argumentációt a saját világképükben vezetik le, ezért közöttük érvék nem dönthetnek. Ha a kiindulópont, az alaptétel más, akkor nem képesek egymást megcáfolni, csupán az vizsgálható, hogy egy nézőpont önmagában koherens-e. Habermas a gadameri retorikára,³⁶ Derrida viszont a gadameri jóindulat gyanú alá helyezésével

1995, 351. sk. (B451).

³⁵ Thomas Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest: Gondolat, 1984, 131., lásd ehhez bővebben Fehér M. István: „Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida)”, in Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia mini de(kon)strukciói. Heidegger és Derrida*. Budapest: Ujharmattan, 2012, 25–74., itt 61. o., 93. lj.

³⁶ Vö. Karl-Otto Apel (szerk.): *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel,*

kérdőjelezte meg,³⁷ hogy a megértés mindig lehetséges. Mindeketten annak adtak hangot, hogy a gadameri nézőpont naivitás. Habermas és Derrida kritikája is arra vonatkozott, hogy valójában nem azért beszélünk, hogy megértsünk és minket is megértsenek, hanem azért, hogy hatalomra tegyünk szert. Gadamer azonban újra és újra amellett érvel, hogy ha a vitákban a felek között létre tud jönni dialógus, akkor már nem a hatalomról, hanem a megértésről szól a vita, tehát az egymással való szót értesben már jelen van a „*guter Wille*” (a jóindulat) általi megértés, ami nyitottságot jelent a másik és igazsága felé.

A jóindulat gadameri hermeneutikája felől nem a vita, a gyanú, az értetlenség ártalmas a megértésre nézve – ellentétben nem a Ricoeur-féle „gyanú hermeneutikája” (*hermeneutics of suspicion*)³⁸ –, hanem az a harcmodor, amelyben a vitatkozás, a gyanakvás, az értelemkedés pusztán technikává (szofisztikává) válik. Ennek filozófiaörténeti előzménye Platonnak a szofistákra vonatkozó kérdése, amely a *szavakkal való visszaélést* létező problémaként muatva fel, ami sokkoló lehetett a görögség számára. Míg a platonai dialektikában a dialógikus-vita igazságkeresés, addig a szofisztikus vitában a beszéd, a szó valóságfeltáró funkciója átalakul olyan eszközzé, amely a hatalom megszerzését biztosítja. A szofisztika ebben az értelemben válik a minden beszédhelyzetben való félülkerkedés technikájának szimbólumává, melynek célja nem annyira a belátás, mint inkább a másik zavarba hozása, a vele való gondolkodó együththaladás és választadás elhárítása. Szofisztika és platonai dialektika ellentéte arra hívja fel a figyelmet, hogy a *harcmodor* is lényeges része a vitának, sokszor már eleve eldönti a vita végkimenetelét, mielőtt az kirobbanna, más szóval a szemben álló álláspontok közötti vita nem mindig az érvekről szól, hanem olyan nézőpontok esetében, melyek (egyik vagy másik fél számára) együtht lehetetlenségéről van szó, mivel a lefordíthatatlanság nem a különbségek mentén az egyet nem értésből adódik, hanem abból, ha a másik gondolkodásában és nyelvhasználatában inkohereenciát feltételeznek, illetve kevésbé tekintik azt racionálisnak.

Jürgen Habermas (Theorie – Diskussion). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

³⁷ Jacques Derrida: „Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer”, in Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*, id. kötet, 56–58.; Gadamer: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, in no. 39–61.

³⁸ Gadamer: „Text und Interpretation”, in GW 2, 350.

Gadameri nézőpontból a felek közötti viszony kiegyenlítettége abból adódhat, hogy a megértésszituáció elve a jóindulat és szolidaritás, ellenben a szofisztikus logosban a másikkal való viszonyunk aszimmetrikussá válik.³⁹ A fenomenológiai bírálóak nem veszik figyelembe, hogy az aszimmetria nem a dialógikus léthez tartozik, amelyben nézeteltérések adódhatnak (dialógikus vita csak egyenrangú felek között létezik), hanem a visszaéléshöz. Kérdés, vajon mit jelent a hermeneutikai jóindulat a szofisztikával szemben ott, ahol Parmenidész módjára a létezőt nem-létezőként, a nem-létezőt létezőként mutatják fel. Kiegészítő tézisként felvehető – miként ezt Fehér M. István tette⁴⁰ –, hogy létezik jogosult gyanú, de a gyanú a gadameri hermeneutika felől csak akkor jogosult, ha nem a másik másságát, hanem a gyanakvás pusztá technikáját, a szofisztikát veszi célba. Hermeneutikai értelemben azt mondhatjuk, hogy a jóindulat paradox módon itt a jogosult gyanú felmutatásában áll. Gadamer – Platon dialektikus etikájáról 1931-ben megjelent habilitációs írásában – ezt nevezte „szokratikus cáfolatnak” (*sofkratische Widerlegung*), amelyben „[a] beszélgetés [...] irányítása először a cáfolat módján megy végbe, a cáfolatban azonban megvalósul annak egyfajta hozzáférhetővé tétele, amit keresünk”.⁴¹ A jogosult gyanú egyedül azért képes jóindulatú gyanúként működni, mert a szofisztikával szembeni fellépése nem a másik másságával szembeni gyanú. Míg a szofista gyanú hatalomra törő technika, amelyben tanult fogások alkalmazásával a szavakkal való visszaélés történik, addig a szofisztikával szembeni gyanú olyan képesség, amely jóindulatúan feltárhajja ezt a folyamatot, még ha leállítani nem is tudja (Szokratész sem tudta védőbeszédével megakadályozni, hogy kivégezzék). Gadamer az *Igazság és módszerben* a *Kritikához* című dialógushoz visszatérve mutatja meg, hogy saját létünk állapota a nyelvtelenség, amelyben ilyesmi lehetséges, ezért maga is azt a kérdést vizsgálja, hogyan lehet a nyelvvél harnisat mondani. Ez azonban a heideggeri létfeleltség mentén, az emberi

létezés végessége, a nyelvi határok kérdése felől kerüli előtérbe, amelyben a megértéshöz vezető út része az értelesség is.

Ebben a kontextusban Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy a fordításban elvonatkoztatunk a nyelvrudás (*Sprachbeherrschung*) kérdéséről, mivel nem csupán szélsőséges esetben játszik fontos szerepet, hanem minden pábeszédhelyzetben jelen van, ahol általában véve a hermeneutikai problémáról, a megértésről van szó.⁴² Fordításra azért van szükség, mert a félreértés lehetőségére mindenütt fennáll. Ebben a tekintetben „a fordító és az interpretáló helyzete alapjában véve ugyanaz” – írja.⁴³ Vagy ahogy később fogalmaz: „A nyelvi kifejezés problémái már a megértésnek a problémái.”⁴⁴ A fordításban mint interpretációban a dolgokról való szóértés (*Verständigung*) problémája jelenik meg. A gadameri hermeneutika összefüggésében ez azt jelenti, hogy a fordítás nem valamely beszélgetés nyelvi reprezentációja, hanem válasz, olyasmi, ami két horizont egybeolvasásának folyamataiban jön létre. Bár a fordítás az egymással való szóértés módján, a megértetés folyamatában jön létre, lényeges, hogy Gadamer a beszélgetéssel szemben írja le, a dialógus határhelyzetként. Fordítás nélkül nincs közös nyelv, ám ahol fordításra van szükség, ott még távolság választja el egymástól a beszélgetőpartnereket. E nézőponthoz beszélgetés és dialógus nem teljesen fedik egymást, mivel a dialógusnak mint az emberek közötti pábeszédnek még része a fordítás, a beszélgetésnek azonban már nem. A fordítás példája azért különösen tanulságos, mert „az egymással való szóértés megzavart vagy megnegyzített helyzetekben tudatosulnak leginkább azok a feltételek, amelyeknek minden megértés alá van vetve”.⁴⁵ Gadamerrel ebben a tágabb értelemben válik a fordítás a saját és a másik találkozásának színterévé, amely mindenütt jelen van, ahol feszültség áll fenn idegenség és ismeretlenség között.⁴⁶ Az a helyzet, ahol a dialógusban fordításra van szükség (mert az emberek nem egy nyelven beszélnek), itt a dialógikus vitaszituáció. A kulcsszó a fordítás terén hermeneutikailag nem a nyelvek sokféle-

³⁹ Levinas és Derrida hermeneutikát bíráló tézise szerint téves az a gadameri nézőpont, mely mindig kiegyenlített viszonyt feltételez, mivel elképzelésük szerint a másikkal szemben mindig feleletkényszerben vagyunk, és ha a kezdeményezés nem tőlünk indul, a másikkal nem szimmetrikus viszonyban vagyunk.

⁴⁰ Lásd Fehér M. István kötetimben található nyitóelőadását.

⁴¹ Gadamer: „Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum *Philebos*” (1931), in *GW* 5, 5. §. 41. sk.

⁴² Gadamer: *IM*², 427.

⁴³ Uo. 429.

⁴⁴ Uo. 431.

⁴⁵ Uo. 426.

⁴⁶ A fordítás etikai-dialógikus aspektusa felől a másik és az idegen közötti különbséget, amelyre most nem tértek ki, Figyel írása részletesen tárgyalja. Lásd G. Figyel: „Fordításviszonyok” (ford. Endreffy Zoltán), in Jozan Ildikó – Jenei Éva – Hajdú Péter (szerk.): *Kettős megvilágítás. Fordításhelméleti írások Szent Jervomostól a 20. század végéig*. Budapest: Balassi, 2007, 309–318.

ségének kérdése, amely a nyelvudományt foglalkoztatja, hanem a *Verständigung*, amelyben Gadamer számára nem a másik személye válik fontossá, hanem a szóban forgó dolog. Nem az a fontos, hogy a dolgok emberi megértése különböző nyelvekhez kötődik, hanem az, hogy minden emberi nyelvben benne rejlik a dolgokra való vonatkozás. A fordításban mint az egymással való szót értes folyamatarban nem egy másik személy szubjektivitását értjük meg, nem egy másik individualitást akarunk megérteni, hanem azt, amit mond, az általa mondott igazat, egy értelem-összefüggést, amely azonban csak a Te révén válik láthatóvá számunkra. A fordítás eredményeként akkor jön létre az egymással való szót értes, ha olyan beszélgetéssé válik, amelyben a megértetés a dolog vonzaskörzetében mozog.

Gadamer számára a gondolati ellenpólust Schleiermachernek *A fordítás különböző módszereiről* (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*) szóló 1813-as értekezése jelenti,⁴⁷ amely Schlegel romantikus fordítássléleletének bírálatából indult ki, és a fordítás problematikáját már hermeneutikai alaphelyzetnek tekintette, azonban pszichológiaiag értelmezte: a középpontban még nem az értelem (igazság) kérdése, hanem az egyén belső érzései álltak. A megértendő dolog a másik személye volt. Gadamernél maga a dolog az irányító, de a dologban való feloldódást a résztvevők nem évszértéként, hanem inkább az értelem gazdagodásaként tapasztalják. A megértés számára minden távolság egyszerre veszteség és nyereség, a fordításban tehát nemcsak a veszteség rejlik, hanem mindig „nyereségre is szert teszünk, méghozzá egy interpretációs nyereségre, az érthetőség gyarapodására”.⁴⁸ Ebből a szempontból „a fordítások az eredeti ismerője számára néha éppen ezért igazi megértésbeli segítséget (*echte Verständnishilfe*) jelentenek”.⁴⁹

Összegezve, Gadamer tudománykritikája felől azt mondhatjuk, hogy az élő nyelvben, ahol az eleven metaforika érvényesül, nagyobb szerepe van a fordításnak, mint a természetudományokban, ahol a nyelv a logikának alárendelt. Gadamer számára a tudományokban ott, illetve olyan tudományokban lehet szerepe a fordításnak, ahol a nyelv retorikája megnyilvánulhat. Maga a fordítás fogalma a metafora (az értelem átvitele) hermeneutikai rehabilitációján keresztül

⁴⁷ F. Schleiermacher: „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens”, in uő: *Sämtliche Werke. Dritte Abteilung: Zur Philosophie*, Vol. 2. Berlin: Reimer, 1838, 207–245.

⁴⁸ Gadamer: „Lesen ist wie Übersetzen”, in GW 8, 279.

⁴⁹ Uo. 281.

jelen van a nyelv retorikai jellegében, amely Gadamernél fokozatosan univerzálissá válik a Habermasszal folytatott vitái követően.

III. A KÉSOI GADAMER FORDÍTÁSGONDOLATÁNAK MÓDOSULÁSA – A DIALÓGUS MINT HALLÁS A NYELVI HATÁR TAPASZTALATÁBAN

A gadameri hermeneutikában mint a szót értes folyamatarban a nyelvi határok problémája, a fordíthatatlanság abban az értelemben jelentkezik, hogy a fordítás soha nem magát a dolgot teszi teljességében hozzáférhetővé, hanem megnyitja egy és ugyanazon dolog másként is látható jellegét. A fordításban a dolog képes olyan oldaláról megmutakozni, ahogy eddig nem tűnt fel, ebben az értelemben válik logikai leképezés helyett a szó keresésévé. A nyelv alapvető metaforikája, mint az értelem átvitele, utat nyit a gondolkodásnak, nem csupán utólagosan leképezi azt. Grondin arra mutat rá, hogy a fordíthatatlanság Gadamer esetében nem teológiai vonatkozású, nem a kifejezhetetlenek, a kimondhatatlannak a misztikájáról van szó, hanem egy olyan hermeneutikai mozzanatról, amely a nyelv diskurzivitásból eredő határainak tapasztalatán alapul.⁵⁰ A nyelv univerzalizációja, az a tény, hogy minden emberi megértés a nyelvben történik, nem jelenti azt, hogy a nyelv mindenre birokolná a megfelelő szót, amit meg akarunk érteni.

Gadamer késői írásaiban (pl. *Olvasni olyan, mint fordítani; A nyelv generatív és teremtő ereje; A hallásról; A nyelvnek sokfélesége és a világ megértése*), amelyek az *Igazság és módszer* nézőpontját kiegészítik, ebben az értelemben a fordíthatóság helyett inkább a fordíthatatlanság fokokazataira helyeződik a hangsúly. A költemények esetében még inkább érvényes, hogy a szó nem jelként funkcionál, hanem maga a dolog. Gadamer felhívja a figyelmet arra, hogy ebben az esetben valójában nem létezik fordítás mint interpretáció (amely nem teljesen más és nem is ugyanaz, mint az eredeti). Fordításként az egyetlen lehetséges megoldás az újraköltés lenne, ez azonban egy teljesen új költeményt hozna létre, amelynek már semmilyen közös vonása nincs az eredetivel. Gadamer szerint az eminens szövegek – pl. a költemények – ennek ellenére is fordítást igényelnek, más szóval az irrodalom a fordításban él tovább, a világegyetel fogalma és az olva-

⁵⁰ J. Grondin: *L'Université de l'herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

sáskultúra kiszélesedése elképzelhetetlen volna nélküle.⁵¹ Az emiatt szövegek esetében is megőrződik a fordítás értelmezéssel, de az értelmezés ebben az esetben már nem dialógust jelent – ami „közbeszólás” (*Dazwischenreden*) volna, hiszen az megtörtén a megértés folyamatait –, hanem csak „együttérzést” (*Mitreden*).⁵² A fordítás mint szóértés folyamata ebben az esetben átalakul, mivel a szöveget nem tudjuk dialogikus értelemben megérteni, csupán belső füllel meghallgani.⁵³ Fordítás annyiban lehetséges, amennyiben az értelmező képes arra, hogy a belső füllere hallgatra hagyja a hallottakat beszélni. A fordítás tehát nem más, mint „beszélni hagyás”, amely képes a szöveg szavának való engedelmessegre és a hallottaknak a vele együtt történető újramondására.⁵⁴ Gadamer számára e késői írásaiban a megértésfogalommal együtt változik a fordításfogalom is. A fordítás már nemcsak dialogikus megértést, hanem egyre inkább hallást és olvasást, együtt mondó megértést jelent, amely elsősorban a szöveg iránti nyitottsággal jelenik meg. Ez utalás arra, hogy ott, ahol a fordítás a másikkal való találkozás színtere, meghatározóvá válik a fordítás etikai aspektusa, amely nem akarta mindenáron lefordítani egymásba a sajátot és az idegent, hanem képes engedelmeskedni a szövegnek. A fordító ebben az értelemben visszavonul, hogy a szöveg megszólalhasson.

Paul de Man egy 1983-ban a Cornell Egyetemen tartott előadásában, amelyben Walter Benjaminsnak *A műfordító feladata* című esszéjét gondolja tovább, szintén a poétika tárgya lesz az a hely, ahol a nyelv urálhatatlansága leginkább kifejeződik. Ezen a ponton válik nyilvánvalóvá Gadamer-kritikájának egyik meghatározó eleme.⁵⁵

⁵¹ „So muß man heute fast sagen, »Literatur« verlangt nach Übersetzung – eben weil sie Sache der Lesekultur ist.” (Gadamer: „Lesen ist wie Übersetzen”, in GW 8, 283.) „Wir täten wählen gut, so etwas weniger Nachdichtungen als Umdichtungen zu nennen.” (Uo. 284.)

⁵² Gadamer: „Text und Interpretation”, in GW 2, 356.

⁵³ Gadamer: „A hallásról”, *Válog.*, 2000. 3–5. sz. 27.

⁵⁴ Uo. 28.

⁵⁵ „A hermeneutika a mű jelentésével foglalkozik; a poétika pedig a stilszintézis, a poétika azt írja le, hogyan jelent a mű azt, amit jelent. Kérdés, vajon a két megközelítés kiegészít-e egymást, poétika és hermeneutika együtt leírja-e a teljes művet. A próbálkozások azt mutatják, hogy nem. Ha komplementaritásra törekszünk, a poétika mindig elcsúszkád, és ami marad, az hermeneutika lesz. A jelentés problémája annyira lenyűgöző a kvantum, hogy képtelen egyszerűen alkalmazni hermeneutikát és poétikát. [...] A kérdés nemcsak hogy nem komplementer, de egyenesen kizárja egymást.” (Paul de Man: „Walter Benjamin A műfordító feladata című írásról” [ford. Kistály Edit], in József Ilkó – Jenei Éva – Hajdú Péter [szerk.]: *Kérdés megvilágítás*, id. kötet, 259. sz.)

Ennek lényege, hogy de Man szerint a fordítás hermeneutikai és poétikai meghatározása egyszerre nem alkalmazható, egymást kizáró nézőpontok. Míg a hermeneutika szerint a mű értelmezével, a szövegben elgondoltat (*Das Gemeinte*) foglalkozik, azzal, amit mondani akar (*wouldir dire*), addig a poétikai olvasat lényege az elgondolás módja (*Art des Meinens*)⁵⁶ és az, amit ténylegesen mond (*dire*), de ugyanezt a különbséget adja vissza az előadás a *to mean* (jelenteni) és a *to say* (mondani) kifejezésekkel is. Hermeneutika és poétika szembenállása csupán Benjaminsnál válik egymás kiegészítésévé de Man szerint, aki rávilágít arra, hogy az intencionalitás struktúrájával (az *elgondolt* és az *elgondolás módja* révén) nem írható le az egész nyelvi működés, és ezzel kérdésessé teszi a nyelv emberi voltát. Mint láthattuk, az egyszerű leképezés gondolatát Gadamer is tagadja, másfelől azt is kimondja, hogy a szövegek olvashatósága éppen a fordítás stílusa által teremthető meg. Ennyiben kérdéses, hogy a gadameri elgondolást mennyiben érinti a bíráló. De Man dekonstruktív kritikája hátrében az áll, hogy Benjamin fordítás-tanulmányában az erőszak és interpretáció kérdése központi kérdésként mutatkozik meg, amikor a fordításban az eredeti művek továbbélését (*Überleben*) látja, amely összekapcsolódik a megváltozóak lehetőségével. A késői Gadamernek az a kísértete, mely megpróbálja a fordítást a hallás filozófiájához kapcsolni, válasz lehet a dekonstruktív bírálata. A továbbiakban – az eddig feltárt gadameri nézőpont felől – Heidegger azon előadásait nézzük meg közelebbről, amelyekben a fordítás kérdését elsősorban, mégis figyelemre méltó módon érinti.

IV. FORDÍTÁS, LOGOSZ, GONDOLKODÁS – HEIDEGGER ÉS ÜBERSETZEN

Mint ismeretes, Heidegger esetében a nyelv tematikus vizsgálata inkább a késői írásokban kerül előtérbe, a nyelv/jelentőségének kérdése azonban kezdettől fogva foglalkoztatta. Heidegger fordításról alkotott nézőpontja pedig kezdettől fogva szoros kapcsolatban áll nyelvelmezésének gondolati irányával. Ezzel párhuzamosan a fordítás kifejezett tematizálása a késői írásokban jelenik meg: pl. a *Holzwege*-

⁵⁶ Gadamer: „Lesen ist wie Übersetzen”, in GW 8, 279., 281.

körlet *Auximandrosz monádusa* c. 1946-os tanulmányában, vagy az összlakadás 54-es és 55-ös köteteként megjelent *Parmenidész- és Hélik-leitosz*-előadásokban. Természetesen ezeken a helyeken is elsősorban gyakorló fordítóként érinti a kérdést más-más oldalról hangsúlyozva, árnyaltabbá téve.

A fordítás kérdésére helyezett hangsúly, e kérdés jelentősége azonban két szempontból már a fiatal Heideggernél is jelen van. Egyfelől abban a tekintetben, hogy ő maga is fordít, amikor (pl. Arisztotelész, Platon, Ágoston) görög és latin nyelvű szövegeiről tart hallgatóknak egyetemi előadásokat. Másfelől a fordítás szempontja a nyelvvel kapcsolatos nehézségekben is jelenkezik, abban, hogy a szavakkal való küzdelem végigvonul Heidegger egész életművén. Előadásait és műveit nyomon követve a fogalmak sokaságának születését és elűnését tapasztalhatjuk, s ennek során megfigyelhetők, hogy Heidegger gondolkodása nem pusztán német nyelvű kifejezésekből épül fel, hanem görög-latin eredetű szóalkotásokat is magában foglal. Erre elsősorban azért van szükség, hogy a filozófát az önledegenedésből önmagához visszavezesse, és ami hamis, hiteletlené (*unecht*) vált, annak értelmét visszaadja. Lényegi szempontként jelenik meg, hogy: „A görög nevek latin nyelvű fordítása, a közhiedelemmel ellentétben, semmiképp sem következmények nélküli folyamat. A látszólag szó szerinti és hűséges fordítás mögött a görög tapasztalatnak egy más gondolkodásba való átültetése rejtekezik. A római gondolkodás átveszi a görög szavakat, de a jelentésüket megváltoztatja, azonos eredetű tapasztalat nélkül, a görög szó nélkül. A nyugati gondolkodás talajatlansága ezzel az átültetéssel kezdődik.”⁵⁷ Heidegger a filozófai hagyományban a metafizika nyelvét látja kiépülni, amellyel szemben elsősorban az antik gondolkodás mindennapi nyelvhasználatára épít. A „filozófai fogalomképzés elmélete” olyannyira döntő jelentőségű számára, hogy 1920-ban egy egész szemesztert ennek szentelt (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59), az 1921-es Jaspers-recenzióban pedig „hermeneutikai fogalmak”-ról beszél. Heidegger bírálata természetesen nem e metafizikai fogalmak elvetését jelenti, hanem olyanfajta átalakítást, hogy azok az élet igazságát ne el, hanem inkább felfedjék. A „formális jelzés” (*formale Anzeige*) értelmének

heideggeri kidolgozása⁵⁸ valójában a terminológia, a fordíthatóság ellen hat, a szavak utának a dolgokra, de csak a ráébredés, a gondolkodtatás módján. A szavak szerepe abban áll, hogy ne elhárítsák, hanem beindítsák a gondolkodást. E heideggeri fogalmiság, amely a kijelentéslógika modern értelemben vetett mesterséges nyelvét megpróbálja visszavezetni a logosz mindennapi nyelvére, elsősorban a *Lét és időben* szilárdult meg.

A heideggeri fordításfogalom hátterében álló nyelvszemlélet szempontjából a kulcsfogalom a *logosz* szó, amely már a fiatal Heidegger Arisztotelész-értelmezésében is hangsúlyos szerepet kap. E belátást gondolja tovább a *Lét és idő* Heideggere, amikor a nyelvet lényegileg beszédként (*Sprechen, Rede*) határozza meg,⁵⁹ mint közlést (*Mitteilung*) gondolja el. A nyelvelenzés itt még az ítélet analízisének alapul, ezért a beszéd az a mód, ahogy az ember a maga világban-való-létét megérti. Nyelvszemléletéből eredő fordításfogalmát Heidegger – Gadamerhez hasonlóan – nem korlátozza az írásbeliségre, hanem a beszélt nyelvet is magában foglaló *interpretáció* vezérfonalán értelmezi azt. Ebben az jut kifejezésre, hogy az ember nyelvisége nem lokalizálható teoretikus szinten, s nem is pusztán a tudományos tevékenység közege, hanem közösséget-embertársi életforma, amely a világhoz való minden viszonyulásunkra kiterjed.

Heideggernél már az 1922-es Natorp-esszében is a fordítás e tárgy értelme jelenik meg, amikor Arisztotelésszel kapcsolatban kiemeli, hogy a „szövegek [...] és mindenképp a döntő alapfogalmak fordítása a konkrét interpretációból nő ki”.⁶⁰ Majd később, az 1942/43-as téli szemeszterben tartott *Parmenidész*-előadásban szintén megjelenik az a gondolat, hogy a fordítás eminens módon nemcsak az idegen nyelvnek tapasztalatában van jelen, hanem a nyelv idegenségének tapasztalatában is, akkor, amikor a beszédünkben nem találjuk a megfelelő szót – itt elsősorban erre utal az, hogy a fordítás már mindig szövegértelmezést foglal magában. A anyanyelvünket is fordítjuk a saját szavaival, amennyiben „minden egymással és önma-

⁵⁸ Lásd GA 60, 3. sk.; WEG 10. sk., 32.; GA 21, 410.; GA 58, 23., 123. skt., 162.; GA 61, 18–24.; GA 56/57, 115–117.; GA 29/30, 425.

⁵⁹ Vö. Heidegger: GA 38, 24.

⁶⁰ Martin Heidegger: „Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)” (ford. Endre Zoltán, Fehér M. István), *Existenzia Societas Philosophia Classica*, Szeged–Budapest, Vol. VI–VII / 1996–97 / Fasc. 1–4., 25.

gunkkal folytatott beszélgetésben [...] eredendő fordítás rejlik”.⁶¹ A beszéd (*logosz*) Heideggernél mint látatás jelenik meg, melyben láthatóvá lesz valami, ami igaz, kiemelkedik elrejtettségéből, felfedődik, el-nem-rejtetté válik. „A *λογος* mint beszéd – írja – annyi, mint *δηλον*, nyilvánvalóvá tenni azt, amiről a beszédben »beszélnek« [...] A *λογος* látható valamin (φανεραι), nevezetesen azt, amiről a beszéd folyik, mégpedig a beszéd (médiüm), illetve az egymással beszélők *szóimánia*”.⁶² A beszéd bukásformái a szófizika, jelenik meg, hogy a beszéd elrejtőzhet, illetve a szavak elfedik a dolgot. Míg Gadamernél a platonai dialektika ellenpontjaként a szófizika jelenik meg, addig a fiatal Heidegger annak szentel figyelmet, hogy Ágoston és Arisztotelész a *logosz* hamisságát, a *pszeudosz*, mint az emberi tévedést, megérvésvetést, csalást és csalódást, az emberi lét tényleges lehetőségeként írják le.⁶³ Heideggernél a *logosz* fogalmához kapcsolódóan a fordítás értelme a látatás.

A metafizika nyelve elrejt a dolgok eredeti értelmét, Heidegger ezért új nyelvhasználatot igyekszik teremteni. A *Lét és idő* harmadik, befejező részét ugyanakkor épp nyelvi akadályokra hivatkozva nem fejezte be. A nehézséget úgy írja le, hogy fordulatnak kellett volna bekövetkeznie, ám mivel a „feladathoz nemcsak a szavak hiányoznak, hanem mindennekelőtt maga a »nyelv«”,⁶⁴ a gondolkodás a metafizika nyelvén „ezt a fordulatot nem tudja kellően kimondani”.⁶⁵ A *Lét és idő* azt a reménytelen feladatot igyekszik teljesíteni, hogy a nyelv természetes jelentésképződését saját maga is megpróbálja meggyorsítani egy mesterséges fogalomalkotás útján. A heideggeri önkritika arra mutat rá, hogy ebben a tekintetben a saját nyelvvezete is metafizikai konstrukcióba torkollott, a korábbi filozófák nyelvével mutat rokonságot. Ez azonban nem a nyelv hiányossága, hanem az emberi végtettségéből ered. Ez a belátás indítja el Heidegger gondolkodásának átépülését, amellyel párhuzamosan megváltozik a nyelvről alkotott felfogása is.

„A világ világlik”, „a semmi semmizik”, „a nyelv beszél” (*die Sprache spricht, die Welt wellet, das Nicht nichtet, die Zeit zeitigt, der Raum räumt, das Ereignis ereignet, das Licht liehtet*) jellegzetes heideggeri gondolatok, melyek a korábbiakhoz képest más dimenzióba helyezik a nyelv kérdését. Függetlenül arról, hogy pontosan mikor jelennek meg, a nyelv eseményjellegé utalnak, a nyelv történetiségét állítják előtérbe, ami a fordulat utáni Heidegger gondolkodásában válik hangsúlyossá. A szavaknak azért van mégis téje, mert Gadamerhez hasonlóan Heideggernél is fennáll szó és dolog, gondolkodás és nyelv belső egysege. A nyelv elválaszthatatlan a tapasztalati szférától, nincs nyelv előtti tapasztalás vagy gondolkodás. Ebben az értelemben beszél Heidegger *Hölderlin és a költészet lényege* c. írásában arról, hogy „csak ott van világ, [...] ahol nyelv van”.⁶⁶ Az ember a nyelven keresztül fér hozzá a világhoz.

A fordítás fogalmát Heidegger késői írásai olyan kontextusban érintik, amelyben költés (*Dichtung*) és gondolkodás (*Denken*) egymáshoz való közelsége szomszédságként jelenik meg. E közelséget nem valamely emberi kijelentés (*Aussagen*) hozza létre, hanem a mondas mint út-nyitás, a „*Sagen*” mint „*Be-wegung*”.⁶⁷ Itt az heideggeri törekvés válik újra láthatóvá, hogy a fordítás úgy nevezze meg a megnevezhetőt, hogy az ne elhárítsa, hanem beindítsa a gondolkodást. Ezt az összefüggést Heidegger *Parmenidész* előadásában és *Annáximandrosz mondaná* című írásában az „*Übersetzung*” német szó két elterő hangsúlyozásán keresztül világítja meg, amelyből két jelentés születik.⁶⁸ Heidegger értelmezésében csak az a fordítás (*Übersetzung*) gondolkodás, amely a tényleges fordítást megelőzően képes a mondasban megszólalóhoz odafordulni, a dologra ráhagyatkozni. Nem csupán *Übersetzung*, amely a kimondásban állítja, tételezi a dolgot, hanem *Übersetzung* is, képes a mondas mondotíához át-helyeződni. A görögöket például görögül gondolkodva tudjuk lefordítani, aminek a görög nyelv ismerete szükséges, de nem elegendő felértéle. Nemcsak mondja, hanem látja, tapasztalja azt, ami a mondasban megszólal. Heidegger szerint amíg nem tapasztaljuk meg ezt a köteleket, addig mindegyik fordítás csak önkényesnek mutatkozik.

⁶¹ „In jedem Gespräch und Selbstgespräch walter ein ursprüngliches Übersetzen.” (Heidegger: GA 54, 17.) Torábbá vö. GA 54, 4.

⁶² Heidegger: SZ, 32. (= II, 49–50.).

⁶³ Heidegger: GA 60, 199., GA 17, 35., vö. Fehér M. Isván: „Szóbeliség, írásbeliség, hermeneutika”, *Pro Philosophia Füzetek* 2005, 41. sz. 3–56., itt 34.

⁶⁴ Heidegger: SZ, 39.

⁶⁵ Heidegger: WEG, 328.

⁶⁶ Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951, 35.

⁶⁷ Heidegger: *Unterrung zur Sprache*, Stuttgart: Neske, 1959, 214. sk.

⁶⁸ Heidegger: *Parmenides*, in GA 54, 14. skk.; „Der Spruch des Anaximander”, in *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, 307.

A ténytleges fordítás ezután a „gondolkodás párbeszédében” (*Zwiesprache des Denkens*) vagy a „gondolkodó mondasban” (*denkendes Gespräch*) történik.⁶⁹ E folyamat lényegi értelmét Heidegger végül a nyelvnek a szavaktól a Szóhoz (*Wort*) való eljuttatásában látja.⁷⁰ A gondolkodásban mint fordításban juthat szóhoz az elgondolt dolog, de nem tudjuk lefordítani azt, amit nem tudunk elég világosan elgondolni. Nemcsak a beszéd bukásformáiról van szó, amelyek azzal állnak összefüggésben, hogy a beszélő elrejtőzhet, illetve a szavak elfedik a dolgot, hanem arról is, hogy nem feltétlenül vezet út a szavaktól a Szóig. Az egyrétl több szó éppen magár a Szót rakja el. A szavak sokasága e késői írások szerint arról tanuskodik, hogy a nyelv lényegét mondó Szó a szavak sokaságában mindig eltűnik.⁷¹ Kötés és gondolkodás éppen akkor őrzi meg a Szót, ha visszavezeti annak saját kimondatlanjába, a csendbe. A fordítás pozitív értelme abban fejeződik ki, hogy a gondolatok kicserélésén keresztül képesek vagyunk homályos tudásunkat megisztítani a bizonytalanságoktól és tévedésektől. Mástól a fordításgondolat negatív értelemben utalás arra, hogy a filozófia – ahogy Platon is gondolta – nem a tudás feletti rendelkezés, hanem állandó és szüntelen törekvés annak megszerzésére.

IRODALOM

Apel, Karl-Otto (szerk.): *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas* (Theorie – Diskussion). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

Derrida, Jacques: „Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer”, in Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984. 56–58.

De Man, Paul: „Walter Benjamin A műfordító feladata című írásáról”, (ford. Király Edit), in Józán Ildikó – Jeney Éva – Hajdú Péter (szerk.): *Kettős megvilágítás. Fordításelemleti írások Szent Jeromtól a 20. század végéig*. Budapest: Balassi, 2007. 240–267.

⁶⁹ Heidegger: „Der Spruch des Anaximander”, in GA 5, 339.

⁷⁰ Heidegger: *Parmenides*, in GA 54, 17. sk.

⁷¹ Heidegger: *Untersuchung zur Sprache*, in GA 12, 192.

- Escoubas, Eliane: „Ontology of Language and Ontology of Translation in Heidegger”, in John Sallis (szerk.): *Reading Heidegger: Commemorations*. Bloomington: Indiana University Press, 1992. 341–347.
- Fehér M. István: „Filozófia és hermeneutika – tudomány és beszéd-gezés”, in Süsser Zoltán László (szerk.): *Ütköző értelmezések*. Budapest: I'Harmattan, 2004. 9–29.
- „Filozófia, retorika, hermeneutika”, *Világosság* 2003/11–12. 19–32.
- „Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida)”, in Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest: I'Harmattan, 2012. 25–74.
- „Létezik-e szó szerinti jelentés?”, *Világosság* 2006/8–9–10. 185–196.
- „Szó és jel. A strukturalista-szenioritkai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból”, in Fehér M. István – Kulcsár-Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*. Budapest: Osiris, 2004. 54–81.
- „Szóbeliség, írásbeliség, hermeneutika”, *Pro Philosophia Füzetek* 2005. 41. sz. 3–56.
- „A másik igazsága. Fehér M. István válaszl Olaj Csaba kérdéseire”, in Léngyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.): *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest: I'Harmattan, 2012. 265–332.
- Figal, Günter: „Fordításvizonyok” (ford. Endre Zoltán), in Józán Ildikó – Jeney Éva – Hajdú Péter (szerk.): *Kettős megvilágítás. Fordításelemleti írások Szent Jeromtól a 20. század végéig*. Budapest: Balassi, 2007. 309–318.
- Gadamer, Hans-Georg: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, in Philippe Forget (szerk.): *Text und Interpretation*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1984. 59–61.
- „A hallásról” (ford. Simon Ártilla), *Vulgo* 2000. 3–5. sz. 25–30.
- „A platonai dialektikához” (ford. Balogh Brigitta, Zuh Deodáth), *Kellék* 2001. 18–19–20. sz. 11–44.
- „A nyelv generatív és teremő ereje” (ford. Bonyhai Gábor), *Helikon* 1986/1–2. XXXII. évf. 10–15.

- „Der »eminent« Text und seine Wahrheit“ (1986), in uő: *Gesammelte Werke*, 8. köt. Tübingen: J. C. B. Mohr, (Paul Siebeck), 1993, 286–295.
- „Destrukció és dekonstrukció“ (ford. Bonyhai Gábor), *Literatura* 1991/4, 336–346.
- „Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt“ (1990), in uő: *Gesammelte Werke*, 8. köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, 339–349.
- „Lesen ist wie Übersetzen“ (1989), in uő: *Gesammelte Werke*, 8. köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, 279–285.
- „Retorik, Hermeneutik und Ideologiekritik“, in uő: *Gesammelte Werke*, 2. köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, 232–251.
- „Text und Interpretation“, in uő: *Gesammelte Werke*, 2. köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, 330–360.
- *Gesammelte Werke*, 1–10. köt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986–1995.
- *Igazság és módszer*. (Ford. Bonyhai Gábor, átnéz. és frissített Fehér M. István). Budapest: Osiris, 2003. (= Gadamer: IM²)
- „Hermeneutika“ (ford. Bacsó Béla, Lakl János, Mezei György), in Csikos Ella – Lakatos László (szerk.), Bacsó Béla (vál.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest: Filozófiaoktatási Továbbképző és Információs Központja, 1990, 11–28.
- „Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos (1931)“, in uő: *Gesammelte Werke*, 5. köt. *Griechische Philosophie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985, 3–163.
- Gondel, Hans-Dieter: „Logos und Übersetzung. Heidegger als Übersetzer Heraklits – Lacan als Übersetzer Heideggers“, in Hirsch, Alfred (szerk.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 263–284.
- Grondin, Jean: *L'université de l'herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Groth, Miles: *Translating Heidegger*. Amherst, N. Y.: Humanity Books, 2004.
- Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Neske, 1957.
- „Der Spruch des Anaximander“ (1946), in uő: *Holzwege*. F.-W. von Herrmann (szerk.), Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, 321–373. (= Heidegger: GA 5)

- *Heraklit*, Manfred S. Frings (szerk.), Frankfurt am Main: Klostermann, 1979. (= Heidegger: GA 55)
- *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998. (= Heidegger: GA 38)
- *Parmenides*. von Manfred S. Frings (szerk.), Frankfurt am Main: Klostermann, 1992 (= Heidegger: GA 54)
- *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993. (= Heidegger: SZ)
- *Unterwegs zur Sprache*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (szerk.), Frankfurt am Main: Klostermann 1985. (= Heidegger: GA 12)
- *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.
- *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967. (= Heidegger WEG).
- *Gesamttausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978–. (= Heidegger GA)
- „Phänomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére)“ (ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István), *Existencia Societas Philosophia Classica*, Szeged–Budapest, Vol. VI–VII / 1996–97 / Fasc. 1–4.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Ictus, 1995.
- Kuhn, Thomas: *A tudományos forradalmak szerkesztete*. Ford. Bíró Dániel, Budapest: Gondolat, 1984.
- Ricoeur, Paul: „Metafora és filozófiai diskurzus“, ford. Jeney Éva, átdolg. Földes Györgyi, in uő: *Az élő metafora*. Budapest: Osiris, 2006, 377–460.
- Schelling, F. W. J.: „Erste Vorlesung in Berlin. 15. November 1841“, in *Schellings sämtliche Werke*. Szerk. K. F. A Schelling. XIV. köt. Schleiermacher, Friedrich: „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“, in uő: *Sämtliche Werke*. Dritte Abtheilung: *Zur Philosophie*, Vol. 2. Berlin: Reimer, 1838, 207–245.
- Stolze, Radekundis: *Hermeneutik und Translation*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2003.
- Ungvár-Zrínyi Imre: „A vita etikájáról“, *Kellék* 2001. 18–20. sz. 229–248.